



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2011

---

**Die Formierung des Jenseits als Bewegungsraum in Jenseitsreisen der  
Spätantike und des Mittelalters (Paulus-Apokalypse, Visio Pauli, Visio  
Tnugdali)**

Benz, Maximilian ; Weitbrecht, Julia

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-142096>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Benz, Maximilian; Weitbrecht, Julia (2011). Die Formierung des Jenseits als Bewegungsraum in Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters (Paulus-Apokalypse, Visio Pauli, Visio Tnugdali). *Mittel-lateinisches Jahrbuch*, 46(2):229-243.

*Sonderdruck überreicht vom Verfasser*

# MITTELLATEINISCHES JAHRBUCH

Internationale Zeitschrift für Mediävistik und Humanismusforschung

Revue internationale des études du moyen âge et de l'humanisme

International Journal of Medieval and Humanistic Studies

Rivista internazionale di studi medievali e umanistici

BAND 46

JAHRGANG 2011

2. HEFT



ANTON HIERSEMANN · VERLAG

STUTTGART 2011

MAXIMILIAN BENZ UND JULIA WEITBRECHT

Die Formierung des Jenseits als Bewegungsraum  
in Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters  
(«Paulus-Apokalypse», «Visio Pauli», «Visio Tnugdali»)

I.

Im Jahr des Konsulats von Theodosius I. und Cynegius, das heißt im Jahr 388 nach Christi Geburt, wird ein ehrwürdiger Bürger der kilikischen Stadt Tarsus des Nachts unsanft aus dem Schlaf gerissen. Es erscheint ihm ein Engel, der ihm befiehlt, das Fundament seines Hauses aufzubrechen und das dort Gefundene zu veröffentlichen. Der Ungenannte reagiert so, wie wir es wohl auch täten: Er hält die Angelegenheit für einen Albtraum, dreht sich um und schläft weiter. Der Engel muss insgesamt drei Mal erscheinen, den Ungläubigen schließlich sogar geißeln, ehe er ihn dazu bewegen kann, seiner Weisung zu folgen. Welch ein Glück für die Nachwelt, dass der Engel nicht locker lässt! Denn der Ungenannte fördert ein an den Seiten beschriebenes Kästchen zutage, in dem neben den Sandalen des Apostels auch die *reuelacio sancti Pauli* (vgl. ApkPl 2)<sup>1</sup> aufbewahrt ist. Aus Scheu übergibt er das Kästchen ungeöffnet einem Richter, der es dem schon genannten Kaiser Theodosius zuschickt. Dieser öffnet es, findet die «Paulus-Apokalypse» darin, schickt eine Kopie nach Jerusalem und behält das Original bei sich. Über den Verbleib der Sandalen ist nichts bekannt.

In der – wenn wir der *Praefatio*<sup>2</sup> Glauben schenken wollen – so gefundenen «Paulus-Apokalypse» erfährt der Apostel im buchstäblichen Sinne des Wortes das

<sup>1</sup> Die «Paulus-Apokalypse» (ApkPl) wird nach der maßgeblichen Ausgabe zitiert: «Apocalypse of Paul». A New Critical Edition of Three Long Latin Versions, hg. von Theodore Silverstein/Anthony Hilhorst (Cahiers d'orientalisme 21), Genf 1997. Ich folge dem im Rahmen dieser synoptischen Edition abgedruckten Text des Pariser Codex nouv. acq. lat. 1631.

<sup>2</sup> Zur *Praefatio* vgl. Pierluigi Piovanelli, The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the «Apocalypse of Paul», in: The «Visio Pauli» and the Gnostic «Apocalypse of Paul», hg. von Jan N. Bremmer/István Czachesz (Studies on Early Christian Apocrypha 9), Löwen 2007, 23–49. Man ging längere Zeit in der Forschung davon aus, dass der Text aus dem dritten (oder sogar schon zweiten) nachchristlichen Jahrhundert stamme und erst später redigiert und mit der *Tarsus-Praefatio* versehen wurde. Mittlerweile setzt sich aber Piovanellis These durch, dass die *Praefatio* von Anfang an Teil der «Paulus-Apokalypse» war und der *terminus post quem* in Folge dessen 388 n. Chr. ist: Vgl. hierzu Jan Bremmer, Christian Hell: From the «Apocalypse of Peter» to the «Apocalypse of Paul», in: Numen 56 (2009) 298–325, bes. 304–305; Martha Himmelfarb, The Apocalypse. A Brief History (Malden u. a. 2010) 100–101.

Jenseits. Die Bedeutung dieser «Paulus-Apokalypse» für die Formierung eines christlichen Jenseitsraums ist unbestritten. Sie ist ein wesentlicher Prätext zahlreicher mittelalterlicher literarischer Entwürfe, die von Himmel, Hölle und Fegefeuer erzählen – bis hin zu Dante<sup>3</sup>. Diese enorme Wirkungsgeschichte muss angesichts der Textgestalt der «Paulus-Apokalypse» überraschen, deren Literarizität nicht unmittelbar zutage tritt. Deshalb wird hier der Versuch unternommen, die spezifische Ästhetik dieses Texts und seiner mittelalterlichen Transformationen aufzuschließen, indem neuere kulturwissenschaftliche Theoriebildung zum Raum<sup>4</sup> im Rahmen der Analyse der Erzählung eines Jenseitsraums eingesetzt wird.

## II.

Nachdem Paulus, von der Erde entrückt, den postmortalen Weg der Seele eines Gerechten und eines Sünders gesehen hat, wird er von seinem Deuteengel, dem *angelus interpretis*, zu den Stätten der Gerechten geführt:

*Et [sc. angelus, Maximilian Benz] dixit mihi: Iterum sequere me et adsumens te hostendam tibi loca iustorum. Et secutus sum angelum et substulit me usque a terciū celum et statuit me ad ganuam porte. Et intendens uidi et erat porta aurea et duae columnae aureae plene desuper literis aureis. Et conuertet se iterum angelus ad me [...]. (ApkPl 19)*

Die Verben *sequi*, *adsumere*, *tollere*, *statuere* und *se convertere* sowie die Präpositionen drücken Bewegung aus oder implizieren sie: Paulus wird bis in den dritten Himmel zu einem Tor geführt, wo die leibliche Bewegung zunächst in eine Wahrnehmungsbewegung (*intendens* [!] *videre*) übergeht: Der Deuteengel wendet sich Paulus zu, um mit ihm in einem Dialog das Geschaute zu besprechen. Wir kommen auf dieses Element noch zurück. Daraufhin schreitet Paulus durch das Tor ins Paradies hinein, wo er auf Henoch und Elias trifft. Unter Rekurs auf den 2. Korintherbrief wird alles Weitere über den dritten Himmel ausgespart. Der *angelus interpretis* führt Paulus zurück über den zweiten Himmel und das Firmament zu den Toren des Himmels. Diese befinden sich am Ende der Welt, wo sich Himmel und Erde berühren: Sie liegen oberhalb des *Oceanus*, des Weltstroms, der die Erde ringförmig umfließt. Von hier aus führt ihn der Engel zur *terra repromissionis*, zum acherusi-

<sup>3</sup> Vgl. etwa August Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der «Divina Commedia». Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bde. (Einsiedeln/Köln 1945), Bd. 1, 255–291.

<sup>4</sup> Es hat sich in der kulturwissenschaftlich informierten Forschung durchgesetzt, davon auszugehen, dass es keinen «Raum an sich» [gibt], der immer schon oder gar substanziell «da» ist und der alles, Dinge und Bewegungen, «in sich» aufnimmt» (Hartmut Böhme, Kulturwissenschaft, in: Raumwissenschaften, hg. von Stephan Günzel [stw 1891], Frankfurt am Main 2009, 191–201, hier 196). Vielmehr sei Raum performativ zu begreifen – als etwas, das durch Handlungen historischer Subjekte hervorgebracht werde (vgl. Robin Curtis u. a., Raum und Räumlichkeit als Wahrnehmungsordnung, in: Paragrana 13 [2004] 25–47).

schen See und zur mit dem endzeitlichen Jerusalem identifizierbaren *ciuitas Christi*, der ein Läuterungsort vorgelagert ist. Über den erneut als ultimativen Grenzraum konzipierten *Oceanus* erreichen sie die Hölle, um an- und abschließend nochmals ins Paradies geführt zu werden, wo Paulus weiteren biblischen Gestalten, etwa den Patriarchen, den Schriftpropheten und auch Maria begegnet<sup>5</sup>.

Insofern das Jenseits durch Paulus in der Bewegung erfahren und durch den narrativen Nachvollzug dieser Bewegung zugleich kodiert wird, geht die «Paulus-Apokalypse» produktiv mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erzählung von Jenseitsräumen im kategorialen Rahmen dieser Welt um: Denn die narrative Strategie muss ausgehend von der Frage der Repräsentation von Räumen in Literatur das Problem der Disponibilität des Indisponiblen lösen. Hierzu einige systematische Überlegungen: Bei der sprachlichen Kodierung einer komplexen räumlichen Vorstellung bietet sich, vereinfacht gesprochen, neben dem Beschreibungstyp der «Karte» die Strategie der «imaginären Bewegung»<sup>6</sup> an, wobei «die komplexe Raumstruktur» durch Bewegung «in eine lineare zeitliche Struktur transformiert wird»<sup>7</sup>. Notwendig wird diese Transformationsleistung durch das «Linearisierungsproblem», das darin besteht, dass die Simultaneität eines Raumeindrucks nicht problemlos in die lineare Sukzession einer Erzählung überführt werden kann<sup>8</sup>. Die von Propriozeption und Perspektive des jeweiligen Betrachters abhängigen und durch «visuelle, auditive

<sup>5</sup> Zur Jenseitstopographie der «Paulus-Apokalypse» vgl. bes. Anthony Hilhorst, A Visit to Paradise: «Apocalypse of Paul» 45 and its Background, in: Paradise Interpreted, Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity, hg. von Gerard P. Luttikhuisen (Themes in Biblical Narrative 2), Leiden u. a. 1999, 128–139; Kirsti B. Copeland, Mapping the «Apocalypse of Paul». Geography, Genre and History (Diss. Univ. Princeton 2001); Jacques T.A.G.M. van Ruiten, The Four Rivers of Eden in the «Apocalypse of Paul» («Visio Pauli»): The Intertextual Relationship of «Genesis» 2:10–14 and the «Apocalypse of Paul» 23, in: Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst, hg. von Florentino García Martínez/Gerard P. Luttikhuisen (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 82), Leiden u. a. 2003, 263–283; Kirsti B. Copeland, Thinking with Oceans. Mythos, Revelation and the «Apocalypse of Paul», in: Bremmer/Czachesz (Anm. 2) 77–104.

<sup>6</sup> Vgl. Karin Wenz, Raum, Raumsprache und Sprachräume. Zur Textsemiotik der Raumbeschreibung (Kodikas/Code Suppl. 22), Tübingen 1997, 69–74 u. 104–106, zur eigentlich etablierten Unterscheidung von «Karte» und «imaginärer Wanderung»; der Begriff der «Wanderung» wurde allerdings im Anschluss an einen Vortrag Kirsten Wagners kritisiert (Im Dickicht der Schritte. «Wanderung» und «Karte» als epistemologische Begriffe der Aneignung und Repräsentation von Räumen, in: Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext, hg. von Hartmut Böhme [Germanistische Symposien Berichtsbände XXVII], Stuttgart/Weimar 2005, 177–206; der Diskussionsbericht von Markus Krajewski befindet sich in diesem Band: 207–212, hier 212). Statt von «Wanderung» spreche ich dem Ergebnis der Diskussion folgend von «Bewegung».

<sup>7</sup> Karin Wenz, Linguistik/Semiotik, in: Günzel (Anm. 4) 208–224, hier 212.

<sup>8</sup> Diese komplexen Interferenzen zwischen sinnlicher Raumwahrnehmung, kognitiven Prozessen und sprachlichen Strukturen sind nicht hinreichend erforscht. Aus linguistischer Perspektive führen in die Problematik ein: Christopher Habel/Christiane von Stutterheim, Einleitung, in: Räumliche Konzepte und sprachliche Strukturen, hg. von dens. (Linguistische Arbeiten 417), Tübingen 2000, 1–8.

und taktile Reize»<sup>9</sup> wahrgenommenen Lagebeziehungen, die den entsprechenden Raum aufspannen, können im Medium der Narration nicht unmittelbar sinnlich erfahren werden; vielmehr muss mittelbar eine entsprechende sprachliche Kodierung die kognitiven Prozesse des Lesers (oder Hörers) so stimulieren, dass die Räume in dessen Imagination entstehen. Unabhängig von der narratologisch wichtigen Frage, wer spricht respektive wer wahrnimmt, begleitet der Leser (oder Hörer) mittels der Strategie der «imaginären Bewegung» den Helden auf seinem Weg durch die Welt, lernt anhand seiner Bewegung Schritt für Schritt verschiedene Objekte respektive Figuren kennen und vollzieht deren Relationen sowie die raumkonstituierenden Interaktionen des Helden sukzessive nach: So baut sich im Fortgang der Erzählung ein mentales Modell der erzählten Welt auf.

Die Strategie der «imaginären Bewegung» löst das Linearisierungsproblem für narrativ organisierte Texte auf besonders adäquate Weise, da die fiktionalen Räume abhängig von den Handlungsvollzügen des Helden in der Imagination des Leser (oder Hörers) entstehen<sup>10</sup>. Bei der Erzählung von Jenseitsräumen wird allerdings das Problem der narrativen Kodierung von Räumen durch das Problem der Erzählung von Nicht-Welt verschärft: Zwar können Räume erzählter Welten nicht problemlos durch Verweise auf das Weltwissen der Leser «herzitiert» werden, sondern müssen immer narrativ erzeugt werden<sup>11</sup>; dennoch können auch in fiktionaler Literatur «räumliche Gegebenheiten oder Bestandteile derselben» an «Unbestimmtheitsstellen» durch logische Überlegungen oder Rückgriffe auf das Weltwissen des Lesers «erschlossen werden»<sup>12</sup>. Diese Form des Schließens wird erschwert, wenn Räume dezidiert jenseits des sinnlich Erfahrenen wie überhaupt Erfahrbaren liegen und nach einer anderen Ordnung als die Räume dieser Welt strukturiert sind. Die Erzäh-

<sup>9</sup> Habel/von Stutterheim (Anm. 8) 1.

<sup>10</sup> Deshalb überwiegen Elemente der Strategie der «Bewegung» gegenüber Elementen des Beschreibungstyps der «Karte». Der Strategie der «Bewegung» liegt ein standortabhängiges Referenzsystem zugrunde; dadurch, dass die Erzählung des Raums immer in Hinsicht auf Handlung, Figurencharakterisierung o. Ä. eine spezifische Funktion ausübt, ist sie nicht auf Kartierbarkeit ausgerichtet; die Dynamik der Erzählung korreliert aber nicht zwingend mit einer Dynamik des Raums, da auch ein homogenes, kohärentes, auf Dauer gestelltes, statisches Raummodell mittels der Strategie der «Bewegung» erzählt werden kann. Demgegenüber ist der Beschreibungstyp der «Karte» standortunabhängig; seine Kartizität führt zwingend zur exakten Kartierbarkeit des Textes. Zur Terminologie vgl. Robert Stockhammer, Kartierung der Erde. Macht und Lust in Karten und Literatur (Bild und Text), München 2007, 67–71.

«Karte» und «Bewegung» stellen komplementäre Konzepte dar, die einander wechselseitig bedingen: Vgl. etwa Wagner (Anm. 6) 199–200 und Michel de Certeau, Kunst des Handelns (Berlin 1988) 222: «[...] ein Element der Karte ist die Voraussetzung für eine Route. Das narrative Gewebe, in dem die Beschreiber von Routen überwiegen, wird also von Beschreibern vom Typus Karte punktiert unterbrochen [...]. Somit hat man also die Struktur des Reiseberichtes: die Geschichten von Wanderungen oder von Gebärden werden durch die «Zitierung» von Orten markiert, die sich daraus ergeben oder die sie autorisieren».

<sup>11</sup> Vgl. Katrin Dennerlein, Narratologie des Raumes (Narratologia. Contributions to Narrative Theory 22), Berlin/New York 2009, 92–93.

<sup>12</sup> Dennerlein (Anm. 11) 98.

lung von Jenseitsräumen muss sich also durch eine besondere Dichte auszeichnen, so dass trotz der ausgestellten Jenseitigkeit und damit Unverfügbarkeit eine Plastizität zumindest suggeriert werden kann. Hierzu wird die Strategie der imaginären Bewegung durch die Technik des demonstrativen Dialogs ergänzt<sup>13</sup>. Durch sie wird die Imagination der jeweiligen Jenseitsorte stimuliert, die durch die Bewegung zum Syntagma verbunden werden. Der Apostel und der *angelus interpres* besprechen das Geschaute, wobei Beschreibung des Gesichts, Frage und Antwort durch Demonstrativpronomina aufeinander bezogen werden. So sieht Paulus zu Beginn der Straforte einen Ort des Zwischenzustands: einen Feuerfluss, in dem verschiedene Gruppen von Männern und Frauen unterschiedlich tief stehen:

*Et uidi illic fluuium ignis feruentem et ingressus multitudo uirorum et mulierum dimersus usque ad ienua et alios uiros usque ad umbiculum, alios enim usque ad labia, alios autem usque ad capillos. Et interrogaui angelum et dixi: Domine, qui sunt isti in flumine igneo? Et respondit angelus et dixit mihi: Neque calidi neque frigidi sunt, quia neque in numero iustorum inuenti sunt neque in numero impiorum. Isti enim impenderunt tempus uite suae in terris dies aliquos facientes in oracionibus dei, alios uero dies in peccatis et fornicacionibus usque ad mortem. Et interrogaui et dixi: Qui sunt hii, domine, dimersi usque ad ienua in igne? Respondens dixit mihi: Hi sunt qui, cum exierint de aecclesia, immitunt se in sermonibus alienis disceptare ... (ApkPl 31)*

In der spezifischen Verwendung der Demonstrativpronomina im Kontext einer Visionsbeschreibung liegt eine komplexe Verschränkung der drei Bühler'schen «Modi des Zeigens» vor. Auf der Ebene der Vision handelt es sich um eine *demonstratio ad oculos* (Visionär und Deuteengel weisen auf ein erklärungsbedürftiges Element des Gesichts hin), auf der Textebene um eine «Anaphora» (das Demonstrativpronomen verweist auf die vorangegangene Beschreibung dieses Elements im Text) und auf der Rezeptionsebene um eine «Deixis am Phantasma» (es wird auf ein Produkt der «konstruktiven Phantasie»<sup>14</sup> des Lesers, also auf das durch die Imaginationskraft des Lesers generierte mentale Modell verwiesen). Verglichen mit einer reinen Beschreibung der Topographie wird die Anschaulichkeit der Darstellung durch die Kombination mit der Technik des demonstrativen Dialogs erhöht, da durch den Gestus des Zeigens, der sich an die Beschreibung des Gesichts anschließt und sich auf Visions-, Text- sowie Rezeptionsebene realisiert, die Imagination verschiedener, affektiv besetzter topographischer Elemente und ihrer Orte stimuliert wird. Wenn

<sup>13</sup> Dies ist ein Verfahren, das natürlich auch zur Erzählung diesseitiger Räume geeignet ist, im Fall jenseitiger allerdings, wie gezeigt werden soll, über eine besondere Funktionalität verfügt. Die Fügung «demonstrativer Dialog» verdanke ich der Auseinandersetzung mit den bahnbrechenden Ergebnissen der Untersuchung von Martha Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature* (Philadelphia 1983), die von «demonstrative explanations» spricht.

<sup>14</sup> Vgl. Karl Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache (Uni-Taschenbücher 1159), Stuttgart u. a. 1982, 123 («Phantasie» ist i. O. kursiv gesetzt).

dieses Verfahren mit der narrativen Strategie der Bewegung in Form der Jenseitsreise<sup>15</sup> zur Suggestion von Jenseitsräumen kombiniert wird, verbindet sich das Paradigma durch die Bewegung des Helden zu einem Syntagma: In noch stärkerem Maße wird durch diese Kombination das Gesicht so in Schrift transformiert, dass es im Moment der Rezeption dieser Schrift wieder in der Imagination des Hörers oder Lesers sinnlich präsent wird. Im Bewegungsraum emergiert der Jenseitsraum.

### III.

Die «Paulus-Apokalypse» wurde im Mittelalter auf verschiedene Arten rezipiert, dabei aber natürlich nicht einfach nur «durchgereicht», sondern im Prozess ihrer Tradierung weitgehend transformiert, indem der narrative Rahmen geändert, die Jenseitsstopographie auf die Strafregionen beschränkt und das diese Stätten organisierende Prinzip spiegelbildlicher Strafe durch eine Tendenz zur Kumulierung aufgehoben wurde<sup>16</sup>. Mit gutem Recht kann man deshalb im Anschluss an Lenka Jiroušková anstatt von mittelalterlichen Redaktionen der «Paulus-Apokalypse» von verschiedenen zeitgleich zur «Paulus-Apokalypse» tradierten, von ihr zu unterscheidenden «Visiones Pauli»<sup>17</sup> sprechen. Eine dieser «Visiones Pauli» ist in der Handschrift 1629 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien erhalten<sup>18</sup>. Dieser Text beginnt nicht mit der für seine Gruppe<sup>19</sup> B charakteristischen Frage, *quis primus rogaverit, ut anime haberent requiem in inferno* (VP [St] 2a)<sup>20</sup>, sondern mit der Aussage, dass Paulus *per voluntatem dei ab angelo Michael ductus est in infernum, ut videret illic peccatores et hoc in die dominica* (VP [W<sup>2</sup>] 2b). Insofern scheint

<sup>15</sup> Im Anschluss an Carsten Colpe, Himmelfahrt, in: RAC 15 (1991) 212–219, bes. 213, wird hier Jenseitsreise in Abgrenzung von Jenseitsfahrt (Himmel- bzw. Höllenfahrt) terminologisch verwendet. Die Bedeutung der Jenseitsreise liegt «im Vollzug der Bewegung, des Reisens, des Ortswechsels an sich, nicht in einem bestimmten Ort oder Ziel, das erreicht werden muß» (ders./Peter Habermehl, Jenseitsreise [Reise durch das Jenseits], in: RAC 17 [1997] 490–543, hier 494).

<sup>16</sup> Vgl. Lenka Jiroušková, Die «Visio Pauli». Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluss der altschechischen und deutschsprachigen Textzeugen (Mittellateinische Studien und Texte 34), Leiden u. a. 2006, 26–27; 366.

<sup>17</sup> Von «Visiones Pauli» zu sprechen, scheint mir eine konsequente Umsetzung der Forschungsergebnisse von Jiroušková zu sein, allerdings ohne dass sie selbst dies täte.

<sup>18</sup> Sigle: W<sup>2</sup>; 102<sup>r</sup>–103<sup>v</sup>; ich zitiere nach der Edition bei Jiroušková (Anm. 16) 542–650.

<sup>19</sup> Jiroušková verfolgt das Ziel, «Überlieferungsgeschichte eines Textes anders als in den Linien der klassischen Textkritik zu schreiben» (dies. [Anm. 16] 4). Deshalb ersetzt sie die stemmatologisch konzipierte Differenzierung in verschiedene Redaktionen, wie sie Theodore Silverstein (Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts [London 1935]) vornahm, durch eine Aufteilung in drei verschiedene Textgruppen, die sich jeweils durch charakteristische Szenen und Formeln strukturell voneinander unterscheiden lassen (vgl. Jiroušková [Anm. 16] 170–190); die drei Gruppen bilden keine chronologischen Überlieferungsstadien ab (vgl. dies. [Anm. 16] 198–199 u. 277).

<sup>20</sup> Hier zitiere ich Jirouškovas Beispieltext für die Gruppe B der «Visio Pauli» (VP), die Handschrift der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart HB I 74 (Sigle: St; 62<sup>v</sup>–64<sup>v</sup>); vgl. Jiroušková (Anm. 16) 205–210.

es sich, wie im Fall der «Paulus-Apokalypse», auch hier um eine Erzählung der Jenseitsreise des Paulus zu handeln, die in diesem Fall zwar auf die Hölle beschränkt ist, aber dennoch gerade dadurch auch auf das Paradies verweist: *Unde oportet nos timere infernales penas et amare paradisi delicias, que ostense fuerunt Paulo, cum in carne esset* (VP [W<sup>2</sup>] 4). Dadurch allerdings, dass die Nennung des Sonntags mit dem Hinweis auf den Besuch der Sünder in der Hölle verbunden wird, präludiert sie die Unterbrechung der Höllenstrafen, auf die diese Erzählung zuläuft, und gibt so das eigentliche Sinnzentrum des Texts an. Es geht um die Sonntagsheiligung in einer sehr radikalen Variante: Selbst in der Hölle wird der Sonntag geheiligt. Mit dieser Fokussierung folgt diese Fassung der Transformationstendenz der mittelalterlichen «Visiones Pauli» insgesamt. Die «Visiones Pauli» stellen offene, polysemantische und polyfunktionale<sup>21</sup> Texte dar, denen in spezifischen Gebrauchskontexten eine je besondere Funktion zugewiesen wird.

Im vorliegenden Fall ist die Unterbrechung der Höllenqualen am Sonntag nicht nur eine Facette jenseitigen Geschehens wie in der «Paulus-Apokalypse», wo sich die Idee eines *refrigerium*<sup>22</sup> ebenfalls findet, sondern das neue Telos des Erzählens. Dies ließ Silverstein davon sprechen, dass die Vision in eine Homilie zur Sonntagsheiligung transformiert werde<sup>23</sup>. Im Fall des Textes der Wiener Handschrift wird im Anschluss an die intradiegetische Gewährung der Unterbrechung der Höllenstrafen und die extradiegetische Seligpreisung derer, die den Sonntag heiligen, ein Teil eines «Himmelsbriefs» in die «Visio Pauli» integriert<sup>24</sup>. Durch diese explizite Funktionalisierung wird die ganze Erzählung des Jenseitsraums irrelevant, wo die abschreckenden *infernales penas* vor allem deshalb interessieren, weil sie auf die Interzession des Apostels Paulus und des Erzengels Michael hin am Sonntag unterbrochen werden. Es ist deshalb konsequent, dass in den «Visiones Pauli» die Strategie der imaginären Bewegung, durch deren narrativen Nachvollzug der Jenseitsraum erzählt wird, fast nicht mehr eingesetzt wird<sup>25</sup>. Die Gesichte der verschiedenen Höllenqualen werden asyndetisch aneinandergereiht und durch stereotype Fügungen der Art *Postea vidit locum* eingeleitet. Die Technik des demonstrativen Dialogs hingegen hat als Imaginationsstimulus einzelner Strafstätten ihre Funktion nicht verloren:

*Item vidit alium locum plenum mulieribus et viris. Et erat fovea profunda plena animabus, et serpentes comedebant linguas eorum, et semper ad domi-*

<sup>21</sup> Jiroušková (Anm. 16) 372.

<sup>22</sup> Diese unerhörte Idee war der Hauptgrund, weshalb Augustinus die «Paulus-Apokalypse» ablehnte. Vgl. Berthold Altaner, Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche. Eine quellenkritische Untersuchung, in: *Analecta Bollandiana* 67 (1949) 236–248, hier 242–243.

<sup>23</sup> Silverstein (Anm. 19) 61: «[...] the transformation of the vision by Redaction III into a homily in praise of the Sunday [...]».

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Jiroušková (Anm. 16) 379–80.

<sup>25</sup> Vereinzelt finden sich Hinweise auf einen zurückgelegten Weg, so etwa wenn es zu Beginn im Text der Stuttgarter Handschrift heißt: *Et tulit eum Michael in celum et ostendit ei firmamentum celi super flumen aque*, VP (St) 5. Im Text der Wiener Handschrift fehlt dieser Satz bezeichnenderweise.

*num clamabant: Miserere nobis, fili David! Et flevit Paulus et dixit: Qui sunt hii? Et angelus respondit: Hii sunt, qui non crediderunt in deum nec caritatem habuerunt.* (VP [W<sup>2</sup>] 16)

In der «Paulus-Apokalypse» wie in den «Visiones Pauli» wird dem Leser, der sein eigenes Sündenregister kennt, sein jenseitiges Ergehen «vor Augen geführt» – in den mittelalterlichen «Visiones Pauli» anhand des Paradigmas aggregierter Strafstätten, in der spätantik entstandenen, aber gleichwohl mittelalterlich überlieferten «Paulus-Apokalypse» im Syntagma eines ausdifferenzierten Jenseitsraums<sup>26</sup>.

M. B.

\*\*\*

#### IV.

In der vorangegangenen Darstellung wurde deutlich, in welcher Weise in der «Paulus-Apokalypse» der jenseitige Raum vom Jenseitsreisenden gesehen, betreten und in seinem Visionsbericht für das Diesseits bezeugt wird. Auf der Jenseitsreise, in der Bewegung im und durch den Raum also wird das Jenseits erfahrbar gemacht und damit erst konstituiert. Darin erweist sich die «Paulus-Apokalypse» als motivisch und strukturell einflussreich für die gesamte nachfolgende literarische Tradition der mittelalterlichen Jenseitsreise<sup>27</sup>. Hier besteht jedoch in zahlreichen Texten ein Zusammenhang von Raumsemantik und Läuterungs- oder Konversionsprozess des Jenseitsreisenden, in dem sich ein entscheidender Unterschied zur Tradition der «Paulus-Apokalypse» manifestiert<sup>28</sup>. Diese ist keine Konversionserzählung<sup>29</sup>: Paulus

<sup>26</sup> Jiroušková (Anm. 16) 482 geht m. E. zu weit, wenn sie die Wirkungsabsichten der «Paulus-Apokalypse» und der «Visiones Pauli» dichotom setzt: Beide Texte haben eine paränetische Funktion und zielen auf «Furcht und Umkehr»; dennoch gibt es natürlich eine Spezifik der «Paulus-Apokalypse», die sich allerdings nur in einer ausführlichen Interpretation verschiedener visionsliterarischer Entwürfe der Antike und des Mittelalters zeigen kann.

<sup>27</sup> Die Raumordnungen der mittelalterlichen Jenseitsreisen sind unter diesem Aspekt in der Forschung zur Jenseitsliteratur m. W. bisher nicht bearbeitet worden, wie sich überhaupt die meisten Studien auf kirchen- oder motivgeschichtliche Zusammenhänge beschränken, vgl. etwa Peter Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 1981; Klaus Speckenbach, *Jenseitsreisen und Traumvisionen der deutschen Literatur bis ins ausgehende 15. Jahrhundert*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 73 (1991) 25–59; ders., *Traum-Reisen in eine jenseitige Welt*, in: *Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 7), hg. v. Dietrich Huschenbett/John Margetts, Würzburg 1991, 125–140.

<sup>28</sup> Vgl. für diesen Zusammenhang in der «Visio Tnugdali» und der mittelhochdeutschen Bearbeitung durch Alber Julia Weitbrecht, *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters* (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), Heidelberg (in Vorbereitung).

<sup>29</sup> Konversion wird hier in einem umfassenderen Sinne verwendet als lediglich auf den Religionswechsel bezogen. Konversionserzählungen narrativieren ein einschneidendes Umbruchserlebnis aus der alles verändernden Perspektive des «Danach». Die Bewegungsdimension der Umkehr ist in den Jenseitsreisen zusätzlich über die Räume, in denen diese

soll schauen und berichten, er selbst bedarf aber nicht der Läuterung. Solche «beobachteten» Jenseitsreisen werden meist von religiösen Virtuosen vorgenommen und können auch bewusst gesucht werden, indem beispielsweise vorher gefastet wird. Sie sind damit eher im Kontext ritualisierter Grenzerfahrung anzusiedeln<sup>30</sup>. Im zweiten, im Folgenden behandelten Typus, der «erfahrenen» Jenseitsreise, wird dagegen die Hölle nicht nur betrachtet. Die Höllenstrafen werden am eigenen Leib erfahren, und diese (nicht zuletzt räumliche) Erfahrung wird in Läuterung und Gotteserkenntnis umgesetzt. Dieser Zusammenhang soll im Folgenden am Beispiel der «Visio Tnugdali» dargestellt werden<sup>31</sup>. Diese populäre Jenseitsvision<sup>32</sup> wurde bald nach ihrer Offenbarung im Jahr 1149 von einem gewissen *frater* Marcus für eine *domna* G. in Regensburg aufgezeichnet<sup>33</sup>. Sie ist prototypisch für eine gewaltsame Entrückung ins Jenseits, die der Besserung des Einzelnen dient:

Tnugdalus, ein besonders weltlich lebender irischer Ritter, fällt während eines Abendessens um und wird für tot gehalten. Da aber noch ein wenig Wärme in ihm ist, wird er vorerst aufgebahrt. Nach drei Tagen kommt er wieder zu sich und empfängt die Kommunion. Er verschenkt all seinen Besitz und führt fortan ein tugendhaftes Leben. Die Rahmenerzählung wird somit vollständig vorangestellt. Im Binnenteil des Textes wird berichtet, was Tnugdalus während dieser drei Tage gesehen und erfahren hat: Nachdem seine Seele (*anima*) den Körper verlassen hat, wird sie von Dämonen bedrängt, die sie in die Hölle mitnehmen wollen. Die Seele hat schreckliche Angst, doch ein Engel kommt ihr zur Hilfe. Dieser führt sie durch verschiedene Straforte (*penae*), einer schrecklicher als der andere. Zunächst betrachtet die Seele diese lediglich und kann den Engel zu den Sünden der dort Bestraften befragen. Eine ganze Reihe von Qualen muss die Seele dann aber auch selbst erleiden. Danach führt der Engel sie zu verschiedenen himmlischen Orten (*gloriae*), wo sie zuletzt auch den *creator omnium* (VT, 53, 2) schaut. Als der Engel der Seele bedeutet, dass sie

Bewegung stattfindet, kodiert. Vgl. Thomas Luckmann, *Kanon und Konversion*, in: *Kanon und Zensur* (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II), hg. von Jan Assmann, München 1987, 38–46.

<sup>30</sup> Zu diesem Typ Jenseitsreise gehören etwa die «Visio Wettini» und die «Visio Gunthelmi». Ein Text, der beide Formen integriert, ist der «Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii», in dem der heilige Patrick um eine Möglichkeit bittet, seinen sündigen Mitmenschen die Hölle zu zeigen, und im zweiten Teil der Ritter Owain (der in seiner Weltlichkeit an Tnugdalus erinnert) die Höllenqual erfährt und erleidet. Vgl. Alois Maria Haas, *Descensus ad Inferos. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante*, in: ders., *Geistliches Mittelalter* (Dokimion 8), Freiburg/Schweiz 1984, 161–177.

<sup>31</sup> Zitate aus der «Visio Tnugdali» (VT) folgen unter Angabe von Seite und Zeile der Ausgabe Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch, hg. von Albrecht Wagner (Erlangen 1882/Hildesheim u. a. 1989).

<sup>32</sup> Vgl. Klaus Düwel, *Straf- und Lohnorte in der «Visio Tnugdali» und ihren volkssprachlichen Bearbeitungen in Deutschland und Skandinavien* (12./13. Jahrhundert), in: *L'immaginario nelle letterature germaniche del Medioevo*, hg. von Adele Cipolla, Mailand 1995, 85–100.

<sup>33</sup> VT, 3, 1. Es handelt sich wohl um die Äbtissin Gisela des Benediktinerinnenklosters St. Paul (1140–1160), bekannt aus Nekrologen aus St. Emmeram, Obermünster und Windberg. Vgl. zu Quellen, Überlieferung und Datierung Herrad Spilling, *Die «Visio Tnugdali». Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 21), München 1975, 5–30; Marie-Odile Garrigues, *L'auteur de la «Visio Tnugdali»*, in: *Studia Monastica* 29 (1987) 19–62.

zurückkehren und alles Erlebte berichten muss, kehrt sie nur widerwillig in Tnugdals Körper zurück.

Die Umbesetzung des Reisenden vom spirituellen Vorbild zum reuigen Sünder ist von großer Bedeutung für die Funktionalisierung der Jenseitsreise: Tnugdalus ist eben kein moralisch unantastbarer Visionär wie Paulus, sondern ein weltlicher Ritter. Er wird unfreiwillig ins Jenseits geschafft, um ihm die Konsequenzen seines eigenen Handelns vorzuführen, sie ihn an den Straforten aber auch schmerzhaft spüren zu lassen. Den Übergang in die Sphäre des Transzendenten erfährt Tnugdalus als totale Differenz und zunächst auch Kontingenz, indem er aus seinem Körper austritt und dem dramatischen Heilsgeschehen willenlos ausgeliefert ist: *Cum, inquit, anima mea corpus exueret et illud mortuum esse cognosceret, reatus sui conscia cepit formidare et quid faceret nesciebat* (VT, 9, 12–14)<sup>34</sup>. Im Verlauf seiner Reise, auf der ihn, wie Paulus, ein *angelus interpretes*, begleitet, erlebt er eine fundamentale Veränderung seines Heilsstatus, eine durch die Raumerfahrung induzierte Konversion, die sich als radikaler Bewusstseinswandel wiederum auf Tnugdals diesseitige Existenz auswirkt: Nach seiner Rückkehr büßt er alle seine Sünden und führt fortan ein gottesfürchtiges Leben.

Die Jenseitsreise in der *«Visio Tnugdali»* ist zudem durch eine folgenreiche Umstrukturierung gegenüber der *«Paulus-Apokalypse»* charakterisiert: Der Weg durch das Jenseits, gewissermaßen die Reiseroute, wird hier umgekehrt und es werden zunächst die Straforte (die *penae*) und daraufhin die Lohn- und Lustorte (die *gloriae*) besucht. Diese veränderte Reihenfolge des Besuchs von Hölle und Himmel steht im Kontext einer Funktionalisierung der Reise und der bereisten Räume für den Heilsstatus des Jenseitsreisenden<sup>35</sup>. Die Reise fungiert dabei als spezifisches Medium der Heilerfahrung, denn sie erscheint nicht nur als Bewegung im Raum, sondern auch als Erkenntnisweg der Seele Tnugdals. Diese Erkenntnis entsteht aus der Verbindung von Raum und Läuterung, wobei die Besuche der einzelnen Stationen der Strafregion einer Logik von Betrachten, Verstehen und Erfahren folgen: Tnugdalus sieht die Höllenqualen, die andere Seelen dort erleiden, der Engel erklärt ihm (im Form des im Vorhergegangenen vorgestellten demonstrativen Dialogs), auf welche Vergehen sie zurückzuführen sind, und schließlich muss Tnugdalus einige der Stra-

<sup>34</sup> Diese Perspektive der Ich-Erzählung (*anima mea*), von Tnugdalus nach seiner Rückkehr selbst berichtet, wird im weiteren Verlauf der Erzählung aufgegeben.

<sup>35</sup> Es handelt sich um purgatorische Straforte, die in der Höllenregion angesiedelt sind und an denen bestimmte Vergehen oder Sünden bestraft werden, die aber (im Gegensatz zur Hölle) nicht auf Ewigkeit angelegt sind. Diese Zwischenorte sind nicht identisch mit dem Purgatorium, das erst 1274 zum Dogma erhoben wurde. Charakteristisch für die Jenseitserzählungen vor Dante ist vielmehr, dass diese Orte systematisch oder topographisch nicht klar von der Hölle selbst abgegrenzt sind, sondern einen Bereich des Überganges und der Veränderung bilden. Vgl. Alison Morgan, *Dante and the Medieval Other World* (Cambridge 1990); Haas (Anm. 30); Peter Riedel, *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Jenseitsvorstellungen im Mittelalter*, in: *Weltbilder des mittelalterlichen Menschen* (Studium Litterarum 12), hg. von Heinz-Dieter Heimann/Martin M. Langner/Mario Müller/Birgit Zacke, Berlin 2007, 135–146; Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, München 1990 [Paris 1981].

fen auch selbst erleiden. Die wohl bekannteste Strafe ist eine nagelgespickte Brücke, über die Tnugdalus gehen muss: *Non ego, inquit angelus, tecum transibo, set tu ipsa per te transibis, nec vacuus transire poteris, nam vaccam indomitam te oportet tecum conducere et illesam mihi ultram pontem reddere* (VT, 20, 23–21, 1). Diese Kuh, so der Engel weiter, habe Tnugdalus einst gestohlen und dieses Vergehen müsse er nun auf diese qualvolle Weise büßen.

Diese auf der Reise mehrfach wiederholte Abfolge von Sehen, Verstehen und Erfahren der Strafe führt zunächst zur Einsicht Tnugdals in seine Sündhaftigkeit und schließlich zu Reue und Umkehr<sup>36</sup>. Die gegenüber der *«Paulus-Apokalypse»* umgekehrte Reihenfolge der Reiseorte korrespondiert also mit einer Verräumlichung und Prozessualisierung der Konversion. Diese wird als Seelenwanderung in einer Abwärts-Aufwärts-Bewegung von den Abgründen der Hölle zum Paradiesberg, vom Dunkel ins Licht dargestellt: Durch die Schrecken der Hölle muss die Erkenntnis der eigenen Sünden herbeigeführt werden, um den Besuch im Paradies und die Gotteschau erst zu ermöglichen, wie es der Engel Tnugdalus erläutert: *Non enim patieris neque amplius, nisi iterum dei carcerem, amodo autem amicorum ejus videbis gloriam* (VT, 39, 19–21). Bewegung und Erkenntnis werden hier semantisch verknüpft, denn daraufhin kehren die beiden Reisegefährten um: *Conversa ergo anima sequebatur angelum ...* (VT, 39, 22; Hervorhebung Julia Weitbrecht).

## V.

Die symbolische Einrichtung des durchschrittenen Raums und der Weg als Folge von Stationen sind in diesem Konversionsprozess von ebensolcher Bedeutung wie die Wahrnehmung des Jenseitsreisenden, der diesen Weg beschreitet. Indem die Strafen angeschaut und vor allem auch selbst erfahren werden, entsteht ein Zusammenhang von Raumsemantik und Konversion, der sich auf der Reise sukzessive entfaltet. Diese sinnstiftende Wegstruktur verdeutlicht der als *«Reiseleiter»* fungierende Engel: Er ist es, der als *interpretes* die einzelnen Wegstationen ausdeutet und den jenseitigen Raum zu einem Heilsganzen verbindet, indem er diese als Straforte erst in Beziehung zur Sündhaftigkeit und Umkehr Tnugdals setzt. Er fungiert als normative Instanz, indem er die Ordnung im Höllenchaos vermeintlich sinnloser Qualen expliziert. Tnugdalus wie auch der Leser jedoch müssen erst den ganzen Weg gehen (*iter explere*)<sup>37</sup>, um die Ordnungsstruktur des jenseitigen Raumes zu verstehen.

<sup>36</sup> *His et similibus illa anima incredibilibus cruciatibus longe toleratis in semet ipsam reversa, ream se esse ac dignam talibus confitebatur tormentis* (VT, 25, 7–9). Dieses Moment der Reue und Einsicht begegnet im Verlauf der Reise mehrfach und angesichts unterschiedlicher Strafen. Es handelt sich bei der Konversion Tnugdals also um einen gestaffelten Prozess und nicht um ein einzelnes einschneidendes und bewusstseinsveränderndes Erlebnis (als das man freilich die gesamte Reise ansehen könnte).

<sup>37</sup> *Iter nostrum aliter explere non possumus, nisi huic tormento proprius assistamus* (VT, 17, 6–7).



Der jenseitige Raum ist heterotopisch organisiert<sup>38</sup>: Er befindet sich außerhalb der irdischen Sphäre, kann aber lokalisiert werden. Der Zugang zum Jenseits ist reguliert: Es wird als unüberwindlich jenseits der Grenze zur Transzendenz imaginiert, doch kann es von auserwählten Personen betreten werden. Es wird als qualitativ 'ganz anders' angesehen, bleibt dabei aber relational und funktional auf das Diesseits bezogen. Diese Verbindung ist moralisch definiert, denn das Verhalten im Diesseits zu Lebzeiten bedingt und gestaltet den Aufenthalt im Jenseits. Umgekehrt lässt sich diese Bedingtheit des Jenseits durch das Diesseits wiederum für das Verhalten der Menschen auf Erden funktionalisieren, denn die Ordnung der diesseitigen Welt wird über Jenseitsstrafen und die Angst vor der Hölle reguliert. Visionen und Jenseitsreisen werden im Mittelalter auf die unterschiedlichste Art und Weise in Historiographie, Politik, Predigt und Didaxe instrumentalisiert<sup>39</sup>. Dabei spielt das repräsentative (und oft prominente) Einzelschicksal eine wichtige Rolle, denn immer wieder begegnen die Jenseitsreisenden bekannten Personen, welche Lohn oder Strafe für ihr Verhalten auf Erden erfahren. Häufig wird den Reisenden von leidenden Sündern aufgetragen, ihre Angehörigen zu bitten, für sie zu beten oder Messen lesen zu lassen<sup>40</sup>.

Ihre Wirkmacht auf den diesseitigen Rezipienten entfaltet die jenseitige Welt somit im Medium des Reisenden. In seiner Erzählung vom unvorstellbaren, dabei aber ungeheuer imaginativen Jenseits wird auch ein verzweifelter Ordnungswille sichtbar, es räumlich und moralisch zu strukturieren: Einerseits werden seine Schrecken zu bändigen versucht, andererseits fungiert das Jenseits gleichzeitig auch als Kompensationsraum der diesseitigen Welt: Es ist nach irdischen räumlichen und moralischen Ordnungen konzipiert, setzt diese aber im Gegensatz zum kontingenten Geschehen des Diesseits konsequent um: Jeden Sünder ereilt hier die gerecht bemessene Strafe<sup>41</sup>, worauf der Engel Tnugdalus auch immer wieder hinweist (*Deus enim, licet sit misericors, est tamen justus. Iustitia reddit unicuique secundum sua merita* ..., VT, 25, 20–21). Als kompensatorische Heterotopie bildet dieses Jenseits jedoch nicht nur einen 'besseren', ja vollkommenen Raum<sup>42</sup>, sondern auch einen Erfah-

<sup>38</sup> Vgl. Michel Foucault, Von anderen Räumen [1967], in: Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft (stw 1800), hg. von Jörg Dünne/Stephan Günzel, Frankfurt/M. 2006, 317–329. In einer älteren Übersetzung und unter dem Titel «Andere Räume» auch in: Stadt-Räume (Die Zukunft des Städtischen; Beiträge 2), hg. von Martin Wentz, Frankfurt a.M./New York 1991, 65–72.

<sup>39</sup> Hierzu in den «Visiones Pauli» s.o.

<sup>40</sup> Vgl. Martina Wehrli-Johns, *Tuo daz guote und lâ daz übele*. Fegefeuer als Sozialidee, in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter (Katalog zur Ausstellung Zürich/Köln 1994), hg. von Peter Jezler (München 1994) 47–58; LeGoff (Anm. 35) 150–155; Franz Neiske, Vision und Totengedenken, in: Frühmittelalterliche Studien 20 (1986) 136–185.

<sup>41</sup> Vgl. Hartmut Böhme, Imagologie von Himmel und Hölle. Zum Verhältnis von textueller und bildlicher Konstruktion imaginärer Räume, in: Bilder-Denken. Bildlichkeit und Argumentation, hg. von Barbara Naumann/Edgar Pankow (München 2004) 19–43, hier 20.

<sup>42</sup> Foucault (Anm. 38), 326. Die Höllenorte des Jenseits fungieren dabei ebenso als kompensatorische Heterotopie wie als Dystopie, denn sie sind zugleich Imaginationsraum für das Böse, das sich darin zu verselbständigen scheint. Das Ungeordnete und Chaotische existiert

rungsraum, in dem Wandel durch Läuterung möglich ist. Es spiegelt somit das Diesseits nicht lediglich, sondern wirkt normativ auf das Hier und Jetzt zurück, wie an Tnugdals vorbildlichem Lebenswandel nach seiner Rückkehr deutlich wird.

Auf die literarhistorische Bedeutung von «Paulus-Apokalypse» und «Visio Pauli» für die Formierung des jenseitigen Raumes weist Peter Dinzelsbacher hin, spricht allerdings dabei der Höllenregion jegliche Ordnungsfunktion ab: «Die eher chaotische Aneinanderreihung von Strafstätten kam der Vorstellung von der Hölle als einer durch das Fehlen von der göttlichen Ordnung gekennzeichneten Region entgegen.»<sup>43</sup>

Dass dieser Befund sich im Hinblick auf eine geschlossene mittelalterliche Höllenvorstellung jedoch nicht generalisieren lässt, zeigt der Blick auf die Raumordnung der «Visio Tnugdali». Hier sind die Strafregionen nach religiös-christlichen Ordnungsvorstellungen strukturiert, welche sich in ihrer Durchquerung entfalten. Gerade in dieser Funktion als Kompensations- und Läuterungsraum liegt auch eine Erklärung für die große Faszination an der Höllenregion und die «Prädominanz des Schrecklichen»<sup>44</sup>. Dabei wird die Angst vor den Höllenstrafen einerseits durch die drastische Darstellung geschürt, in der räumlichen Ordnung von *pena* und *gloria* andererseits aber auch reglementiert. Die Strafvorstellungen haben somit nicht nur «unzählige Menschen terrorisiert»<sup>45</sup>, sondern mit der Erzähltradition der Jenseitsreise auch einen Imaginationsraum geschaffen, in dem diese Angst bearbeitet werden kann.

## VI.

In welcher Weise der jenseitige Raum in der «Visio Tnugdali» symbolisch eingerichtet und funktional auf das Diesseits bezogen wird, soll zuletzt anhand eines Zwischenortes deutlich gemacht werden, den Tnugdus und der Engel nach den Strafregionen erreichen, der aber den eigentlichen Freudenorten, den *gloriae*, vorge-lagert ist.

Es handelt sich somit um einen dogmatisch eher problematischen Bereich<sup>46</sup>, denn hier werden «Wonne und Läuterung zugleich erfahren»<sup>47</sup>. Das hat sicherlich mit

neben der unbarmherzigen, dabei aber angemessenen Ordnung der Höllenstrafe, die letztlich dominiert. Bildhaft deutlich wird dies am gefesselten Luzifer, wie er in der «Visio Tnugdali» beschrieben wird (vgl. VT, 36, 20–22).

<sup>43</sup> Peter Dinzelsbacher, Die Verbreitung der apokryphen «Visio Pauli» im mittelalterlichen Europa, in: Mlat. Jb. 27 (1992) 77–90, hier 86.

<sup>44</sup> Dinzelsbacher (Anm. 43) 83. Diese dynamischen Jenseitsreisen scheinen ein Phänomen des Hoch- und Spätmittelalters zu sein – ohne dass deshalb die «beobachteten» Jenseitsvisionen obsolet würden, wie die mittelalterliche Überlieferung der «Paulus-Apokalypse» und der «Visiones Pauli» zeigt.

<sup>45</sup> Dinzelsbacher (Anm. 43) 83.

<sup>46</sup> «Die beiden mittleren Bereiche fügen sich [...] nicht anstandslos der überkommenen Einteilung, deren Gleichgewicht ohnehin schon durch die Straforte gestört ist, denn beide, der *campus letitie* und die Stätte der «gemäßigten Strafe», liegen dem Paradies näher als dem Infernum.» Spilling (Anm. 33) 102. Auf die für den Gesamttext eher untypische Einrich-

dem Entstehungszeitpunkt der Vision vor dem Dogma des Fegefeuers zu tun, denn das Strafsystem und insbesondere das Verhältnis von Partikular- und Weltgericht erscheinen bei Marcus nur in Ansätzen systematisiert<sup>48</sup>. Aus der Perspektive einer ›Geburt des Fegefeuers‹ muss die Jenseitstopographie bei Marcus im Vergleich mit späteren, klarer differenzierten Entwürfen schlecht abschneiden: »Tnugdäl versucht etwas ungeschickt, verschiedene literarische und theologische Traditionen in seine Vision einzubringen, es gelingt ihm jedoch nicht, sie wirklich zu integrieren.«<sup>49</sup> Dies wird der Intention des Textes wie auch seinem historischen Kontext nicht unbedingt gerecht, vor allen Dingen aber geht es hier nicht um die Rekonstruktion einer mittelalterlichen Jenseitstopographie und die eventuellen Abweichungen in der ›Visio Tnugdali‹, sondern um die Relationen von Jenseits und Diesseits, die in ihr entworfen werden. Die relative Verhandelbarkeit von Topographie und Strafsystem der Hölle zum Entstehungszeitpunkt der ›Visio Tnugdali‹ bedeutet jenseits einer dogmengeschichtlichen Perspektive, dass der jenseitige Raum im Erzählverlauf der Reise Tnugdals erst konstituiert, eingerichtet und semantisch besetzt werden kann, und dies nicht zuletzt dadurch, dass er stets funktional auf das Diesseits bezogen wird.

Begleitet von ihrem Führer-Engel betritt die Seele in der betreffenden Passage (betitelt mit *De Cormacho rege*, VT, 42–45) ein prächtig geschmücktes Haus, in dem ein goldener Thron steht. Hier residiert der irische König Cormachus<sup>50</sup>. Seine Platzierung im Jenseits steht in direktem Bezug zu seinem Verhalten zu Lebzeiten: Er residiert in einem schönen Haus und ist umgeben von Personen, denen er Gutes erwiesen hat. Von diesen wird er mit *merces eterna* (VT, 44, 7) belohnt. Andererseits muss er, weil er auch gesündigt hat, drei Stunden täglich eine schmerzhaft Strafe erleiden und seine Vergehen büßen<sup>51</sup>.

tung dieser Zwischenorte weist auch Brigitte Pfeil hin. Brigitte Pfeil, Die ›Vision des Tnugdals‹ Albers von Windberg. Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jahrhundert. Mit einer Edition der lateinischen ›Visio Tnugdali‹ aus Clm 22254 (Mikrokosmos 54), Frankfurt/M. u. a. 1999, 248–251.

<sup>47</sup> Spilling (Anm. 33) 98.

<sup>48</sup> »Marcus, however, wrote the Vision of Tnúthgal, while the parameters of the debate about judgement were fluid.« Carl Watkins, Doctrine, Politics and Purgation: the Vision of Tnúthgal and the Vision of Owein at St Patrick's Purgatory, in: Journal of Medieval History 22 (1996) 225–236, hier 231; vgl. a. Alois Haas: Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur (Darmstadt 1989) 82–86; Spilling (Anm. 33) 99–105.

<sup>49</sup> LeGoff (Anm. 35) 232.

<sup>50</sup> Es handelt sich wohl um Cormac Mac Carthaigh (gest. 1138), der in Verbindung mit den Regensburger Schottenklöstern steht, in deren Umfeld auch Marcus verortet wird. Cormac findet sich mit einem Eintrag am 5. Juli (*Cormacus rex Hibern.*) auch in einem Regensburger Nekrolog von 1150. Vgl. Pfeil (Anm. 46) 90; Dagmar O'Riain-Raedel, Das Nekrolog der irischen Schottenklöster. Edition der Handschrift Vat. lat. 10100 mit einer Untersuchung der hagiographischen und liturgischen Handschriften der Schottenklöster, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 26 (1992) 7–119; dies., Aspects of the Promotion of Irish Saints' Cults in Medieval Germany, in: Zeitschrift für celtische Philologie 39 (1982) 220–234. Zu den politischen Implikationen dieser Episode s. Watkins (Anm. 48) 229.

<sup>51</sup> Die Schrecken des jenseitigen Raumes werden, so scheint es, durch den Verweis auf imma-

Die symbolische Einrichtung des Raumes repräsentiert den heilsbezogenen Zwischenstatus, in dem Cormac sich befindet. Der Raum (hier zugleich: der Innenraum der *domus*) erscheint dabei nicht statisch, sondern passt sich jeweils dem wechselnden Heilsstatus des Königs an: Zunächst wird er beschrieben als *tam splendida, ac si non dico unus sol, set quasi multi ibi splenderent soles* (VT, 43, 1–2). Doch dies ändert sich, sobald der König seine Strafzeit absolvieren muss: *obscurata est domus et omnes habitatores ejus ilico contristati sunt et conturbatus est rex flensque surrexit et excivit* (VT, 44, 12–14).

In diesem dynamischen Übergangsbereich werden mehrere Punkte des im Vorangegangenen Entwickelten deutlich: welche Ordnungsmechanismen (räumliche, aber auch zeitliche) hier wirken, auf wie vielfältige Weise der jenseitige Raum in Beziehung zum Diesseits steht und dass er als Kompensationsraum konstruiert ist<sup>52</sup>. Das gilt gleichermaßen für den Jenseits-Bewohner Cormachus, der dort seine Sünden büßt, wie für den Jenseits-Besucher Tnugdälus, der diese Strafen betrachtet und darüber sein eigenes Verhalten reflektieren muss. Nicht zuletzt ist aber durch diese heterotope Verkoppelung von Diesseits und Jenseits immer die Rezeptionsgemeinschaft selbst direkt betroffen: Damit dient die Reise durch das Jenseits stets auch dem »Nutzen der Nächsten«<sup>53</sup>, der Leser.

J. W.

nente Zeitordnungen eingehegt. Zur Aussetzung der Strafe in der ›Paulus-Apokalypse‹ und den ›Visiones Pauli‹ s. o.

<sup>52</sup> Anders argumentiert Brigitte Pfeil, wenn sie die »Doppelnatur dieses Ortes« (Pfeil [Anm. 46] 249) überlieferungsgeschichtlich deutet: »Der Charakter eines Ortes als Freuden- und Strafort zugleich ist im Kontext der ›Visio‹ so exzeptionell, daß der Verdacht naheliegt, daß es sich hierbei um eine Episode handelt, die als Zutat eines Bearbeiters zu werten ist.« Pfeil (Anm. 46) 250 [Hervorhebung der Verfasserin].

<sup>53</sup> *Ad utilitatem proximorum* (VT 55, 3). Diese drei Ebenen werden in den einzelnen Texten jeweils unterschiedlich zueinander in Beziehung gesetzt, was die lateinische ›Visio Tnugdali‹ auch stark von der mittelhochdeutschen Übertragung des Mönches Alber unterscheidet; s. dazu Pfeil (Anm. 46); Reinhard Krebs, Zu den Tundalusvisionen des Marcus und Alber, in: Mlat. Jb. 12 (1979) 164–198.